

## 書評・紹介

ツルティム・ケサン 共訳  
小谷 信千代

ツォンカパ著『アーラヤ識とマナ識の

研究——クンシ・カンテル——』

袴 谷 憲 昭

長尾雅人「西藏に残れる唯識学」『印度学仏教学研究』第二卷第一号、昭和二十八年九月、『中観と唯識』再録）によって始めて我が国に紹介されたツォンカパ（Tsong kha pa Blo bzang grags pa、一三五八一—一四一九）の著作『マナ識とアーラヤ識』に関する難解な箇所（註釈、善説大海『Yid dang kun gshi dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa legs par bshad pa'i rgya mtsho』が、このたび、三十三年近くを経て、大谷大学のツルティム・ケサン氏と小谷信千代氏との共訳によって我が国の斯学界にその全貌が克明に伝えられることになった。この両氏の御苦労に対し、まずもって満腔の敬意を表する次第である。この間、ツォンカパの右著作『善説大海』（長尾博士は『クンシー』、両氏は『クンシ・カンテル』と略称するが、以下本書評においては『善説大海』をもって略称とす）は、一九七二

年（昭和四十七年）に Thubten Chogdub Sastri と Rāma-sankara Tripathi とによってヒンディー語訳（ただし根本頌の部分は還梵）されつ *Vijñāṇmatratasiddhiḥ* (*Prakaranadyam*) of *Acarya Vasubandhu* (*Gaṅgānāthajha-Granthamālā*, Vol. V, Varanasi) の巻末（三七三—四四七頁）に付録として公けにされたこともあるが、註記もさほど詳しいものではなく、ヒンディー語にもあまり馴染まない我が学界からはほとんど注目されることもなく終ったように見えるが、今ここに我々は最も親しみやすい形で『善説大海』に近づけることになったわけで、この点は卒直に喜んでよいと思う。

共訳者の一人、ツルティム・ケサン氏は、一九四二年（昭和十七年）西チベットのシェーカルに生まれ、五九年インドへ亡命、七四年来日して、十年後の八四年（昭和五十九年）には日本に帰化、白館戒雲（しらたてかいうん）の日本名をもつに至った。著書には、現代チベット文による『俱舍論概説』（*Chos mngon mdzod dang 'brel ba'i spyi bshad 'grel pa mNgon pa'i rgyan gyi rgyan*, New Delhi, 1982）や『弥勒五部論再考』（*Dharmas chos bskar zhib Drgan nges mdaes rgyan*, New Delhi, 1984）などがあり、チベット人として我が国のチベット学に貢献してきたことは夙に衆目の認めるところである。他方の小谷氏は、ツルティム氏とはほぼ同世代の昭和十九年生まれで、従来の業績は前著『大乘莊嚴經論の研究』（文栄堂、昭和五十九年三月）に最もよく示されており、チベット訳文献のみならずチベット撰述文献をも数多く利用したこの前著の評価等につ

いては私もかつて別な書評『駒沢大学仏教学部論集』第一五号、二九八—三一二頁で述べたこともあるのでここでは触れない。しかし、いづれにせよ、ツォンカバの『善説大海』は、両訳者の研究前歴からみても、ここに最適の人を得て和訳紹介されることになったのは確実である。

さて、本訳書が、『善説大海』の翻訳を中心に置くことは言うまでもないが、このいわば主要部ともいうべき箇所先立って、本書は、その著者ツォンカバ及び彼を祖師とするゲルク派の紹介を兼ねた「ゲルク派小史」を「序論〔1〕」とし、またテキスト解題を「序論〔2〕」として加えて導入部を構成し、更に、巻末には、ツォンカバの自伝詩『トジェ・ドゥレマ』(Rang gi rtogs pa brjod pa ndo tsem du bshad pa mDun legs ma)を「附録」として加え、『善説大海』理解の周辺を固めるべく極めて行き届いた配慮がなされている。本書は、更にこの後に、「序論〔2〕」の英訳に相当する英文紹介を付し、チベット原文テキストとして、『善説大海』本文(テキスト〔1〕)、及びその註釈書として現在入手可能な四種中より最も有効と判断されて選ばれたケウツァン (Ke'u tshang 'jam dbyangs smon lam)の註釈原文(テキスト〔2〕)、更に「トジェ・ドゥレマ」原文(テキスト〔3〕)を付している。翻訳に対応する原文もいちいち参照確認でき至便である。また、これらテキストの後の最末尾には、「人名」「典籍名」「寺院・学堂名」のそれぞれに区分された「索引」が加えられ本書を一層利用価値の高いものになっている。もっとも、本書には、以下に述べる

ような不満も私には残るが、その点を本書評によって予め了解してもらえば、本書は、ツォンカバの『善説大海』という小篇を中心に、ツォンカバやゲルク派についておおよその知識を得るためには、比較的平易な格好の入門書たりえていると思われるのである。

以上、本書の構成の概略にいささか触れたが、その詳細については、各自本書の「目次」を参照してもらうこととし、以下、本書の主要部をなす「序論」と「翻訳」とのそれぞれの箇所について幾分突込んだ論評を加えてみることにしたい。

## 二

「序論」部分は、前述のとおり、「ゲルク派小史」の「〔1〕と解題の「〔2〕」とよりなるが、前者は、「はしがき」でも断られているごとく、同じ両氏によって『仏教学セミナー』第四一、四二号に連載された論稿の再録である。非常に平易に書かれているので敢えて解題の要もないと思うが、右論稿が、ツォンカバの『善説大海』への導入部として利用された以上は、単なる再録ではなく、やはりそれに伴う改変は試みられるべきではなかったかと考える。『善説大海』は決してツォンカバの主著であるとは言えないために、通り一遍のツォンカバの伝記を扱っただけでは、本書のごとく、肝腎な『善説大海』の位置づけが伝記からは擦り抜けたままになってしまふほかはないからである。

もっとも、山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』(春秋社、

昭和六十一年十一月)が刊行された現時点から考えれば、共訳者の一人である小谷氏は、その欠落を補うべく、そこに寄稿された「ツォンカバの唯識理解——『善説大海』に基づいて——」(同上書、四五三—四七四頁)においては、『善説大海』の著作年代を論じる必要を感じてそれを果された(同、四五六—四五九頁)のかもしれない。従って読者は、必ずや右論文も併読すべきであるが、今それを要約して示せば、次のようなこととなる。主として、ロブサンツルティム(Blo bzang tshul khriims、一七四〇—一八一〇)の『大ツォンカバ伝略義』(Tsong kha pa chen poi nam thur gyi bsdus don)による

ところであるが、ツォンカバは、二十一歳(一三七七年)の時にサキヤ(Sa skya)に赴き、そこに十一ヶ月間滞在してレンダワ(Red mda' ba、一三四九—一四一二)より『阿毘達磨集論』を学び、その間に『善説大海』を著したとされる。もっと後に著されたとの説もあるようであるが、『善説大海』のコロホン(本訳著、一一三頁参照)にも、本著作はサキヤの大学堂(Sa skyai chos grwa chen po)で造られたと明記されていて右の伝記と一致するほか、そこで敬礼されている師の名も、七歳で出家した時の戒師トウンドウプリンチェン(Don grub rin chen)とこの時期に師事したばかりのレンダワのみであるから、ツォンカバの若き日の思いを刻んだ著作であることが髣髴としてくるように思われる。更に、伝記によれば、彼は翌年にはレンダワと共にサキヤを去ってガムリン(mngam ring)へ赴いたとされているから、この著作が内容的にも弱年の記述

としか思えないような要素を含んでいることを勘案すれば、これは、彼がサキヤを去る前の数え年二十一歳の年に著されたと限定してもよいとすら私には推測されるのである。

もとより本書評は『善説大海』の著作年代を決定すべき場所ではないが、私がこの問題に関連して本訳書について最も残念に感じることは、両訳者とも、この『善説大海』がツォンカバの若き日の単なる一著作にしか過ぎないという視点を本質的には全く欠如していたのではないかという事態にあるといわなければならない。確かに『善説大海』は、小谷氏が「はしがき」でも述べるとおり、『善説心髓』(Legs bshad snying po、本訳書においては『了義未了義論』として示されるもの)と並んでツォンカバが唯識思想に言及した数少ない著作の一つには違いないが、後者、即ち『善説心髓』が、批判されるべき前主張としての唯識説に対立させながら中観説を後主張として論述しているのに較べて、前者、即ち『善説大海』が、徹頭徹尾唯識説のアーラヤ識とマナ識に関する議論の要約に終始して唯識説自体に対してはなんら根本的批判点を示していないのは、それがツォンカバの若き日に物されたものであることと決して無縁のものではないのである。その違いを峻別せず、ただ唯識に関する数少い貴重な資料であるからという理由で、漫然とそれを紹介したとしても、せつかくの労苦が重要な一点で軽減されるような気がして両氏のためにも惜しまれてならない。

偉大な宗教家は、思想的遍歴がないから偉大なのではなく、思想的に明確な変革をやっていることができるからこそ偉大

なのだと云えるのかもしれない。ツォンカバ三十六歳の時のウマバ (dBu ma pa) による改宗はあまりにも有名であるが、その改宗の思想的意味合は松本史朗「ツォンカバの中観思想について」(『東洋学報』第六二巻第三・四号、昭和五十六年三月) によってほぼ明らかにされたのではないかと思われる。松本氏によれば、この思想的事件は、「自立派は自相によって成立している法を認めるが、帰謬派はそれをも認めない」という形で、ツォンカバが中観思想の中でも帰謬派を独自の意味合において選び取ったことを物語るが、これを本書評の必要性から、この時点で彼によって捨てられたそれ以前の思想を一応広く視野に入れてみるとすれば、『善説大海』に代表される唯識説はもとより、その修学の最初から引摺ったサキヤ派的伝統による弥勒の法 (Byams chos) を中心とした般若の学習 (序論「1」、五十六頁)、乃至、それらの最終的成果ともいふべき、弥勒の法中の一つ『現観莊嚴論』に対する三十一歳の時の註釈『善説金鑒』(Legs bskad gser gyi phreng ba、本訳書、一五一—一六頁において『セルベン』として紹介されるもの。なお、ここでは三十二歳の時の著作とされているが、かかる説はあるものの、通常は三十一歳説が一般。前述の『大ツォンカバ伝略義』(IV, 10 r 3-5) も三十一歳の丁卯 (me yos' 一三八七年) とする) に至るまでの思想遍歴が含まれていると見做さなければならぬ。

このようなツォンカバの思想遍歴について、最近の学的成果を盛込みながら、減張のついた略伝になっていけば、いかに簡

潔であろうとも、有益なツォンカバ伝を提供したことになるだろうと惜しまれるのである。万一、それが困難であったとしたならば、本書のように数種のツォンカバ伝からの寄せ集めを行うのではなく、そのうちから一種を選んで厳密な訳註を提示したほうがより一層有益だったように思われる。なお、そのようなツォンカバ伝の訳註として最近の成果を紹介しておけば、山口監修前掲書中 (四三二—四五一頁) の立川武蔵「トゥカン『善説水晶鏡』ゲルク派の章和訳 (一)」を挙げる事ができる。これは、トゥカンの同上書中「ゲルク派の章」の始めをなすツォンカバ伝の前半を和訳し註記を付して紹介したものであり、これによって、本書、序論「1」、四一八頁の記述に見合うトゥカンのツォンカバ伝を見ることができて便利である。ただし、本書評でも問題にした弥勒の法を中心とした般若の学習に関する箇所では、同じ Byams chos を前 (四三八頁五行) では「弥勒の法」と訳し、後 (四三九頁一三行) では「弥勒の教学」と訳して違ったもののような感じを与え、しかも後者の方に註が付されているが、それが現段階ではほとんど意味をなさないのであることについては充分注意を要する。「弥勒の法」については、立川氏の執筆時点では拙稿「チベットにおける唯識思想研究の問題」(『東洋学術研究』第二二巻第二号) が参照されるべきだったし、現時点では、山口監修前掲書所収 (二三五—二六六頁) の拙稿「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」が参照されるべきである。なお、「弥勒の法」のことは、ツォンカバのウマバによる改宗以前に属する問題と

なるが、改宗後でも、松本史朗氏のように（松本「ツォンカバの自立論証批判について」山口監修前掲書、四七五—五〇八頁参照）、ツォンカバ五十二歳の時の著作『善説心髓』（本書、一六頁では五十歳とするが、先と同様な状況により、五十二歳の戊子（*sa plo byi*、一四〇八年）とするのが一般）中に教条主義的精神の衰えを認めんとする成果もある。このように、ツォンカバの思想的遍歴が問題にされるようになった現在、彼の一生を均等なものとして見做して、任意の著作を紹介しさえすればよいという安易な態度は厳に謹しまねばならぬであらう。

もとより、私は、本書がかかる安易な態度を取っていると言いたいわけでは毛頭ない。むしろ本書は、先にも触れたように、チベットでは数少い唯識研究の様態を知らせるための資料紹介という明確な問題意識に支えられた有益な成果と言ってよいのである。しかも、かかる意味で貴重な『善説大海』の特徴は、次の「序論」〔2〕の解題（本書、三一—三六頁）において的確に指摘されているから直接参照されたい。本書のかかる利点を考えるならば、本書評は、私が唯一の欠点と考えるものを、今日的課題に引つづめて、余りにも拡大しすぎたという謗を免れないかもしれないが、『善説大海』をツォンカバ二十一歳ころの若年の著作と明確に押えることによって、この著作の特徴もまた別な観点から眺めることも可能になってこよう。ウマパによる改宗のはるか以前に著されたこの著述中の唯識説が、後年のツォンカバの否定対象（*dag bya*）となったことは言うまでもないが、当時師事したレンダワは中観の復古者であったに

もかわらず、サキヤ派のクンガニンポ（*Kun dga' snying po*、一〇九二—一一五八）由来の道果説（*lan 'bras*）的唯識説も払拭し切れていなかったように思われる（立川前掲論文、四三九—四四〇頁、四四二頁、及び、同『トゥカン』『一切宗義』サキヤ派の章）西蔵仏教宗義研究、第一巻、一八一—三〇頁、六六一—六七頁参照）。『善説大海』を見る限り、このように曖昧に引摺られていた唯識説に対し、当時のツォンカバには根本的批判は全く起らなかったようであるが、アーラヤ識やマナ識に関するあやふやな諸見解を、自ら原典に直接質し一挙に方をつけてその要点を剔抉するといった鋭い才覚は、この若き日の著作にも歴然としているように感じられてくるのである。

### 三

以上、本書の「序論」に触れながら多少無いものねだりの感が過ぎたかもしれないが、以下に本書の主部ともいうべき「翻訳」箇所について言及を加えたい。「翻訳」については逐一对照してみたわけではないので偉そうなことは言えないが、特に最初の部分について気のついた点を集的に挙げてみることに責を塞ぐことにさせて頂きたい。

三九頁、五行「極めて難解な境界」の原文は *shin tu dka' bai gras* で、『善説大海』の具名を意識した記述であるから、「境界」も具名の訳と一致させて「箇所」とするのが至当と思う。いずれにせよ、この *gras* は「境界」などの意味ではなく「主題」というほどの意味である。

三九頁、一三行「無著が〔唯識の教義を〕確立した」の横線原文は *srol btod* であり、この語は *srol 'byed* などと全く同じ意味で、「流儀を興す」「流派を開く」ことを表わす。*srol* という他動詞の目的語を「流儀」「流派」と明確に訳出すればカッコ内の補いも必要となり、「無著が流派を興した」と、より自然な訳文になると思われる。しかも、その類語の *srol 'byed* は、人に適用された場合には、「流儀の開祖」「開宗の祖師」を意味するが、その語感が今の場合にも生かされていると見なければならぬ。大乘の開祖は、三師とする説も四師とする説もあるが、ここでツォンカバは龍樹と無著との二師とする説に従っているのだから、四〇頁、二五行の「無著が確立する以前は」も、原文が先と同じ以上は、「無著が流派を興す以前は」とした方がはつきりするであろう。また、*sems tsam gyi lta bai srol rgyas par btod pa* なる原文に対応する訳文「唯識〈派〉の思想を〈世に〉弘め確立した」(四一頁、一〇行及び二五行)も、「唯心(識)の見解による流儀を普ねく興した」のように改めた方が適切かと思われる。

四〇頁、八―九行「中観如理論聚」の原文は *dbu ma rigs pai tshogs* であるが、これに対する訳語もしくは理解が本書中では統一されて用いられていないのが気になる。五頁、二〇行では「如理論聚」、七頁、三二行では「五如理論聚」とされるが、特に後者を「五」とするためには註記が必要とされるであろう。後者に対応するトゥカンの列挙では *rigs tshogs drug* となっていることからわかるように、通常は「六」でなければ

ばならない。しかるに、「中観如理論聚」として通常挙げられる六典籍のうち、第六に不確定要素が強いために敢えて「五」としたのなら、当然註記が要求されるのである。共訳者の一人、ツルティム氏には、「チベットに於けるナーガールジュナの六つの「理論の集まり」について」(『印仏研』第三五巻第一号、三二七―三二四頁)なる、この問題に関する別稿があるくらいであるから、勿論、知らないために生じた不都合とは考えられないだけに、余計不注意が目立つように思われる。

四一頁、五行の「謬見」に当る原語は *mtha'* であり、これは、いわゆる「八不」で否定されるものを指しているから、端的に「辺見」と訳した方がよいであろう。

四一頁、一〇行の「直弟子」に当る原語は *dingos slob* で、単語の意味としては間違っていないが、ここでは清弁のことを龍樹の「直系の弟子」もしくは「本当の弟子」という意味で使われているのだから、それなりの工夫が欲しいところである。

四一頁、三三行の「解深密経広註」巻七五に相当する原文は *dGongs 'grel gyi 'grel chen bun po bdun cu rtsa lnga* であるが、この場合の「七五」は「第七五巻の意味ではなく、チベット訳された巻数で「七五巻よりなる」『解深密経広註』という意味ではないかと思われる。そう確定することに充分な自信があるわけではないが、同じ用例が末尾近く (32b 1-2) にも *dGongs 'grel gyi 'grel chen bun po don lnga pa* と出ていることから判断してもほぼ確かかもしれない。これは略した数え方ではあるが「七五巻からなる」という意味では同じば

かりか却ってはつきりしており、しかもこの呼称のもとに引用される『解深密經疏』の文は、漢文では卷三、そのチベット訳文では第一九卷 (bam po bou dgu pa) 中 (北京版 № 五五一七、Ti, 252a 3-253b 4、本書はチベット訳所在を明記せず) に属するのべ、don Inga pa を序数と解したのでは全く意味をなさないのである。従って、本書、一〇七頁、七行において、この don Inga pa の don を見落して「卷五」と誤った上「漢訳では卷三」と補足したのでは二重の誤りを犯したことになる。なお、前の箇所に対する註記(本書、一一六頁、註15)で、その出所を序数の「第七五卷」と誤解した上で、そこにないからこの文がないように言うのは全く無用の説明である。私もこの引用の所在は確認していないが、むしろ他の巻を探さねばなるまい。

四二頁、一五—二七行の訳文に相当する原文は de la rten gyur kun gzhi ni // don dang sems can bag chags la // rnam par rig pa mi rig pa // であって、これは「その中、所依となるアーヤ識は、対象(境)と有情(五根)と習気とに対する不可知の (mi rig pa, asamviditaka) 識別 (nam par rig pa, vijñaptika) なり」と訳されるべきものである。

本書の当該訳文は長文の補足を試みて煩雑で意味不明瞭であるほか rnam pa を「在り方」と訳して ākāra を想定しているがごときは明らかに誤りといわなければならない。この箇所では、後にツォンカバ自身も引くように、『中辺分別論』第一章第三頌及び『三十頌』第三頌前半が参照されるべきで、特に後者

における梵蔵の対応関係、即ち asamviditakopādi-sthāna-vijñaptikam ca tat = de ni len pa dag dang gnas // rnam par rig pa mi rig pa が意識される必要がある。なお、これと内容的に関連する、四七頁、三一—三二行の『緣起經釈』からの引用文は、註23で言及された松田論文のように、「この「アーヤ識の」所縁 (dmigs pa, ālamhana) と行相 (nam pa, ākāra) は不可知 (yongs su bcaid par mi nus, aparicchinna) である」と改められなければならない。この場合の rnam pa は ākāra でよいが、その当該箇所の訳文は非常に不明瞭である。

四三頁、五行の(随伴、samyayukta)は、チベット語 sroggs からすれば(助伴、sahaya)とする方が適切と思われる。

四三頁、二八行の「場所 (sthāna) と対象 (artha) と身体 (kāya)」に相当するチベット語は、gnas don lus であり、論証は省くが、これは『大乘莊嚴經論』第十一章第四〇頌の padārtha-deha を想定すべき用例と思われる。従ってサンスクリットを補うとすれば、sthāna は pada、kāya は deha、改めらるべきであり、この点は、四四頁、二行、三行の両語についても同じである。

六七頁、三二行の「成し遂げられた」、六八頁、三二行及び六九頁、三行の「受け取られた」についても、やはり論証は省くが、そのチベット訳は (yang dag par) bsgrub(s) と yang dag par blangs pa とそれぞれ異なるが、対応サンスクリットは同じく samudānita と考えられるので訳語もそれ相応に統

一工夫されるべきだと思う。

#### 四

さて、「翻訳」についてはまだいろんな問題があると思うが、他人の仕事を論うことはむしろ容易に属する。そんな気持ちから、ここで矛先を自分に向けて、私が本書から学ばせて頂いたことを記し、かつそれと関連する自らの非を詫びておくことにしたい。

本書、七五頁、一六行—七六頁、二行(30b 2-31a)で『撰大乘論』に典拠を求めて論述される「第三の心」というもの(śams kyi lus gsum po)は、意(yid, manas)や識(nam shes, vijñāna)とは全く異った実体(lus, saritra)である第三のアーラヤ識を指すということが、ツォンカバの筆によって誠に明瞭に語られていて、そこには異議を差し挟む余地もない。ところが、かつて私は、『撰大乘論』の当該箇所につき、この第三が、意や識に対する第三の心としてのアーラヤ識を指すのではなく、『撰大乘論』の論述順における、アーラヤ識、アーダナ識に対する第三の心を指すのだと論じたことがあった。これに対しては、本書、一一九頁、註94で言及される長尾雅人訳註『撰大乘論(上)』(二〇七—二〇八頁)において批判が提起され、後には、更に詳細な批判が Schmithausen 教授の“Once Again Mahāyānasamgraha I. 8” (雲井昭善博士古稀記念『仏教と異文化』平楽寺書店、昭和六十年)によって行われたのである。しかも、同教授は御親切にも、その草稿を、刊行に先

立つ二年近くも前に、私宛にお送り下さったので、この御批判には刊行直後にもお答えすべきだったのであるが、つい機を失ってしまったことをこの場を借りてまずお詫びしておきたい。

ところで、その批判は極めて緻密なもので、あれやこれや弁解の余地はあっても、肝腎な点では完全に私の非を認めねばならぬようなものだったのである。特に、私が同じ一つの実体(lus, saritra, 体)についての同義語であるアーラヤ識、アーダナ識、心の三つを、まるで別々な実体であるかのように考えて、心を第三の体に当てたのに対して、それは『撰大乘論』の当該箇所の内容からみてもおかしいとの指摘は手痛いものであった(同稿3.6.節、前掲書、pp. 146-147 参照)。『撰大乘論』もしくは唯識説において、別体であるものは、意と識と心との各三であり、そういう文脈の中で「第三」といえば、残された「心」に落着かざるをえず、それを私のように解釈することは唯識説の理解にとっても致命的なことだったからである。私自身は必ずしも明瞭にそれを意識していなかっただけに、むしろ避けようとしていた八識体系的伝統が意外なところに染み込んでいるものと恥しく感じた次第であった。その非を認めるのに私は決して客かだったわけではなく昭和六十年度の大学院講義ではそれを公言してもいたが、最近では唯識について書くような勉強もしておらず、本書評でその場を借りることができたことに少し感謝申し上げたい。もとより、以上の数十行で、Schmithausen 教授に対する責を果せたととは思ってもいいないが、十全を期ぞうとしていたのでは、怠け者故いつまで遅延するか



もわからぬので、欠を補うことは別の機会を俟ちたい。

さて、右の、いささか私事に亙ったようなことも、本書評と全く無縁なものでないことは前述のとおりである。右のような批判の経過を追いつながら、再度、ツォンカバの先の箇所に戻ってもらふならば、その簡潔にして明瞭な記述をより一層よく理解して頂けるのではないかと思う。そのツォンカバが「識説」を否定するのは当然なことであるが、それについては、本訳書、第四章（二一〇—二一三頁）を参照されたい。

## 五

もっとも、書評としては、右のような本訳書の利点をもっと挙げるべきかもしれないが、唯識を研究する人の関心もそれぞれに異っているかもしれないので、各自の関心に従って本訳書を紐解いてもらうこととし、以下には、先に言い残したことから誤植に類するようなものを拾い集めておくことにしよう。既に与えられた紙幅を越えているので、できるだけ手短かに端折らざるをえないことを予めお断りしておきたい。

「はしがき」一頁で、「チベットでは、瑜伽行派を、聖教に順ずる唯識派（*Āgamaṃsārīṇo vijñānavādinah*）と、論理に順ずる唯識派（*Nyāyānsārīṇo vijñānavādinah*）との二派に分ける」と述べられており、それに別段異議があるわけではないが、その学系名がチベット伝によるものであり、しかもサンスクリット原名を想定する根拠が確かでないような場合には、カッコ内にはサンスクリットではなくチベット語名を入れるべ

きである。なお、この件については、拙稿「唯識の学系に関するチベット撰述文献」『駒沢大学仏教学部論集』第七号、昭和五十一年十月）、特に二四四頁を参照されたい。

序論〔1〕、二七—二八頁、註22には「ラムリム」相承の系譜が挙げられておるが、このような場合には基づいた典拠をきちんと明示すべきであろうと思われる。これらの系譜の一部は夙に、長尾雅人『西藏仏教研究』（岩波書店、昭和二十九年九月）、二六—二七頁、三一頁でも取上げられているわけであるから、それら典拠の比較が当然念頭に置かれるべきだからである。なお、「ラムリム」相承の系譜を述べた著作には有名な『菩提道次第傳燈法師列伝』があるが、『仏典解題事典』三七七—三七八頁の山口瑞鳳博士記載の同項を参照されたい。

以下には気づいた限りでの誤植を拾う。カッコ内が正しいと思われる表記である。目次、三頁、二六行、*hgel ba* (*hgel ba*) / 四頁、二二行、似て（以て） / 八頁、三三行（一字下げ） / 一三頁、二五行、永解（氷解） / 一五頁、二行、45歳（46歳） / 一七頁、一九行、51歳（52歳） / 一八頁、四行、61歳（62歳） / 一八頁、四行、147<sup>+</sup> (148<sup>+</sup>) / 二二頁、六—七行、『バイドール＝セルボ』（*Baidur ser po*）（『バイドールヤ＝セルボ』（*Baidurya ser po*）（二六頁、二六行についても同様であるが、この場合は原本がそうなっていればこの限りではない） / 二二頁、一九行（このパンチェンソタクは次頁、一五行のパンチェンソナムタクバと同人であるから統一をとるか関連を示した方が親切） / 二三頁、二三行、1721 (1722) / 二二頁、

二六行、Itsañ skya (Can skya) / 二六頁、二二行、gñan (gñam) / 二九頁、二〇行、三〇行 (Klon と klon をいずれかに統一) / 三二頁、四行 (Legs par bsad pañi rgya mtsho を原題と訳名の間に挿入) / 三一頁、一四行、risha (rsa) / 三一頁、二七行、Gun than (Gun than) (なお、以上の三二頁における誤植は、この英訳箇所 (一三七頁) にも踏襲されているので注意) / 三九頁、二三行、聖『入楞伽經』(『聖入楞伽經』 / 四一頁、二八行、無著 (無著など) / 四七頁、三三行、(「聖教の意味」(「聖教の」意味) / 六二頁、三〇行 (二字下げ) / 六三頁、二〇行、既して (概して) / 八四頁、五行 (一字上げ) / 九四頁、一六行、一七行、二二行 (ヴィサルガの表記を  $\text{ca}$  か  $\text{ca}$  に統一) / 一〇〇頁、二五頁、aveniky (aveniky) / 一〇二頁、

五行、avenikā (āvenikā) / 一〇九頁、六行、(55, a) ((54, b) / 一〇九頁、八行、偉大なる御兄弟 (大学匠御兄弟) (なお、この語に対する註 (一二二頁) で Sin rta chen po を「偉大な木馬」としても意味をなさない。サンスクリットの mahāratha (a great warrior) に由来し、多くは学系を創始したような偉大な学匠に適用される) / 一一八頁、註 65、nag tshig (dag tshig) / 一一八頁、註 72 (328, ab, 329, b は Pek. 5552 に当るから、正確な箇所は私に未詳なれどもこの箇所でないことは確実)。もとより完全なものではないが、気づいた誤りを記して、本書を頂戴したお礼に替えさせて頂きたい。

(昭和六十二年三月二十九日記)  
(昭和六十一年六月、文栄堂書店、B 5 版、2 + 3 + 三九頁)